

仏行と罪相

——「南泉斬猫」話を資縁として——

原 田 弘 道

一

馬祖の弟子南泉普願（七四八—七九五）に「南泉斬猫」の公案がある。『無門関』第十四則は『従容録』第九則とほぼ同様の本則を挙げている。『碧巖録』では、これを二則に分ち、

前半「泉斬猫児為二両段」までを第六十三則「南泉両堂争猫」の内容とし、後半「子若在恰救得猫児」までを第六十四則「南泉問趙州」としている。此の則は出家として嚴守せねばならぬ殺生戒を犯して、猫を斬り殺したのであるから問題である。それ故に古来重要視されてきたのであり、難透の一とされる所以である。いま『従容録』によって見るに、本則は、

挙す、南泉一日東西の両堂猫児を争ふ、南泉見て遂に提起して云く、道ひ得ば即ち斬らず、衆無對、泉猫児を斬却して兩段と為す。泉復た前話を挙して趙州に問ふ、便ち草鞋

を脱して頭上に於て載て出づ、泉云く、子若し在らば恰も猫児を救ひ得ん。（原漢文）

とある。この話は、『南泉語要』にも『五燈会元』にも『宋高僧伝』にもなく、『趙州録』にあり、『景德伝燈録』十八にも見え、少し詳しい文章となっている。

南泉は東西の両堂の僧たちが一匹の猫について、仏性の有無について論争したのか、あるいは所有権を争ったのか、とにかくなにか争いを起こしたのを見て、その猫をとらえ、「道ひ得ば即ち斬らず」といい、大衆に解答を要求した。誰も答える者がなかったたので、その猫を斬却するに至ったのである。南泉が大衆にどういふ内容の答えを要求したのか不明であるが、まず第一に南泉の斬猫がどういふ意味を持つかということが問題になる。そしてこの公案は趙州の登場によって一つの回答が示されているのである。

その場に居合わせなかつた趙州従諗（七七八—八九七）が外

出から帰って、南泉から斬猫の次第を聞き、その解答を求められたところ、彼ははいていた履をぬいで頭の上に載せ、外へ出て行ったのである。すると南泉は、これを見て「子若し在らば恰も猫児を救ひ得ん」といって、その回答を肯ったのである。

趙州の挙動がなにを意味するか、これをどのように解釈するかである。

趙州がなぜ履を頭に載せたか、古来或いは意路不到とし、言詮不及とし、或いは皆の頭が顛倒しているから、それを趙州が諷したと説明されている。無門慧開（一一八五—一二六〇）も「若し者裏に向つて一転語を下し得ば、便ち南泉の令、虚りに行せざりしことを見ん」といい、「趙州若し在りしなば、倒に此の令を行ぜん。刀子を奪却して、南泉も命を乞わん」と趙州がもし利刀を手に持ったら、猫どころか、南泉の命もあぶない、一切を断ち切ってしまうであろうとする。しかしこれは南泉に不足あつてのことではなく、両者並び立たずということを示しているであろう。

また或いは「何時も脚に踏みつけているものを頭の上に載せただけのことである。常に踏にじられているもの、虐げられていたもの、泥まみれのものを頭に頂いたのである。即ち宗教者の本質である下坐の精神を奈辺に表現された」ものであるとし、「驢を渡し馬を渡す」という石橋の心境を示した

精神に外ならぬとする見解も示されている。⁽²⁾

また、斬猫は本来論争の種が存在しないことを直接表わす手段として示したものであり、趙州の行為は、南泉の手段を余分なこと、それは草鞋を頭に履くようなものだとししたものとす。南泉が余分な殺生をしないで済んだのに、と述懐したのを受けて見たものである。

ところが、足にはくべき履を頭にのせることは、本末顛倒その他の意を含むが、現在の日本臨濟宗の伝統的解釈では、まったく別の意味を持った「異類中行」の公案の一つとして扱うべきであるとされている。⁽³⁾

また曹洞宗の秋野孝道禅師も『従容録講話』においてほぼ同じように「異類中行」として示されている。⁽⁴⁾

「異類中行」は、異なった生類に属するものを異類といい、仏果位以外の因位に属する菩薩、衆生の類は異類となる。

『曹山録』には、往来異類、菩薩同異類、沙門異類、宗門中異類の「四異類」が示されており、⁽⁵⁾異類の中を行くという意である。畜生道にあつては畜生に応現して佛法を行ずることであり、発願利生の菩薩が成仏した後、涅槃の本城に安住しないで生死の迷界、六道輪廻に身を転じながら一切の有情を濟度することである。一般的には禅匠が修行者とか一般の人々と共に生活しながら、教導教化につとめること、と解してよいであろう。

さて『五燈会元』卷三南泉の章に、

上堂。箇の如々と道うも早や交じ了れり。今時の師僧は須らく異類中に向って行くべし。帰宗曰く、畜生行を行ずと雖も、畜生の報を得ず。(原漢文)

とあり、南泉が当時異類中行を問題にしていたことが分り、また『景德伝燈録』八、南泉章に、あるいは『南泉語要』にも見え、この「斬猫」の話は「異類中行」が中心問題であつて、殺生とか不殺生とかはあまり問題にされるべきではないとされる。

『従容録』では、その「頌」に、
山を鑿つて海に透ることは唯り大禹を貴ぶ。

とあつて、大禹は九年間水を始め、山を切り開いて洪水を治めた大功のある人である。ここでは南泉を指して云う。南泉は有無の山を断ち切つてスラクと北海の大海へ水の通れるようにしたのは、昔の禹のような人であると云つて、南泉を賞めている。続いて、

石を鍊つて天を補ふことは独り女媧を賢とす。

と、天柱摧け地維裂けた時に女媧氏が五色の石を鍊て天を補つたという故事によつて、趙州の働きを表わしている。趙州が出て来なければ、此公案は解決が着かなかつた。趙州あつた為に猫が救われたに相違ない、欠点を補う人が出てこなければ南泉一人では仕方がない、それが趙州である、だから賞

めたというのである。更に

草鞋頭に載いて些些に較れり。(原漢文)

と些些、少しばかりというが、趙州の作用は実は十分に當つているというのである。そして続いて、

異中来や還つて明鑿、只箇の真金沙に混ぜず。(原漢文)

即ち、趙州は普通の人から見ると異つて居るから異中である。何が異中かと云えば、頭に草鞋を載いて出て行つた、それが異中ということである。これが世間尋常一様の機用でない、まことに異中より来ている。南泉の方は類中から来ていると云つてよい。猫を提げて斬るといふ事は何人でもやる話だけれども、趙州が草鞋を被つて出て行くのは異中より来た人である。そこを見落してはならないというのである。

南泉と趙州の両者は「類中」「異中」の相違はあるにせよ、その本質的働きにおいては同じということになるのである。

但し、ここでは「異中」の趙州を真金として称揚しているのであるが、これは南泉のそれと比較していつているのではなく、他の両堂の無言の僧達との比較の上での謂である。

そもそも一切の現象、事物は異中から来ているか、類中から来ているか分からない。「無_レ所_三従来_一亦無_レ所_レ去」で、去つてどこへ行くか、どこから来たか分からない。法は皆そうである。すべて因縁所生、無所無住である。無始無終、来る所もない、去る所もない。故に両者を比較して評価をいれる

隙がないのである。

二

南泉が果して猫を斬却するようなことをしたかどうかについて、事実か否かをまずもって問題にし、出家たる南泉が猫を斬るような残忍なことをしなかつたらうと云うのであるが、そのことはともかくとして、この一段が事実であろうが創作であろうが、これは避けて通れぬ問題を提起しているのである。

両段したことについて『正法眼蔵随聞記』⁽⁷⁾二に興味深いことが説かれている。懷奘(一一九八—一二八〇)が師の道元(一二〇〇—一二五三)に「不味因果」の道理を質問した一句がある。「百丈野狐」の不味因果底の道理についての応酬の中で、懷奘が「因果が同時であるとすれば、次の結果を引き起こすか」と質問したのに対して、「南泉斬猫」の話を引合いに出して、「いつもそんなふうに、次々と結果を引き起こすとしたら、南泉斬猫の話はどうだろう」と以下、一場の事件を述べ、趙州の行為を「また一段の儀式なり」とみごとなやり方としてほめている。これは南泉が弟子たる趙州に、すでに過ぎ去ったことを話してたずねたのは本末転倒であるということとを表現したものであろう。また趙州は仏行のみを見て、斬猫を問題としなかつたことも意味しよう。

道元は更に引き続いて、南泉に代って、また云ク、我レ若シ南泉なりせば即チ道フベシ、道ヒ得たりとも即ち斬却せん。道不得なりとも即チ斬却せん。何人か猫児を争ふ。何人か猫児を救ふ。

と、云い得ても云い得なくとも斬る、と南泉より一步進んだ道得をしている。そして大衆に代って、

既に道得す。請フ、和尚猫児を斬ラント。

即ち大衆一同黙然としているのは、道の全体を云い得ているから、猫を切れというのである。また大衆に代って、

南泉ただ一刀両段のみを知って一刀一段を知らずト。

というとし、更に、

大衆道不得、良久不對ナラバ、泉、道フベシ、大衆已に道得す。と云ツて猫児を枚下せまし。

と、大衆が無言で、しばらく承け答えがなかつたら、南泉はこゝろ答えたらよい、諸君が黙っているところに、道の全体がそのまま現われている、と云って、猫を放してやったらよろう、という。斬らずに斬る、猫は逃げてゆく、これが一刀一段だというのであろう。

猫は斬っても斬らなくても猫(仏身)であつて、争うも救うもない。元来は有無を超えた存在であるから、言葉でもって表現はできない。だから「答えても、答えなくても斬る」ということも出てくる。また大衆が問われて黙っているのは、

これは道の全体を云い表わしていることでもあり、逆に「斬らない」という道もある。故に道元は「南泉ただ一刀兩段のみを知りて一刀一段を知らず」と、斬るならば一刀一段でなければならぬというのである。

兩段ということは二つに斬れることであり、別れることである。道元は南泉を評して彼が大衆に向かつて説こうとしたところは、兩段の世界であって、一段の世界ではなかったといい、一段の世界こそ見失ってはならないといっている。換言すれば道元は二元の世界ではなくて、一元の世界を説こうとしているのである。斬却は斬れて二元になるのではなくて、斬っても斬っても依然として一元でなくてはならないのである。

ところが一方では、南泉の行為を、雲門の言葉を引いて、「大用現前して軌則を存せず」、即ち、真に偉大な働きが実現するときは、きまつたやり方というものはない、と云って称揚し、更に、「また云ク」として、

今の斬猫は是レ即チ仏法の大用、あるいは一転語なり。若シ一転語にあらずは、山河大地妙浄明心とも云フべからず。また即心是仏とも云フべからず。即チこの一転語ノ言下にて、猫児が躰仏身と見、またこの語を聞イテ学人も頓に悟入すべし。

と、南泉の行為は仏法の偉大な働きであり、一転語である、

この一転語の下に猫を仏身と見、学人も真実の悟りに入るべきであるというのである。

これは前後矛盾といわなければならない。思うに道元は、自分ならこうする、しかし自分が思うこと以外の仕方をすることに関し、一義的に不是とするのでなく、別のやり方も仏行と見る。きまつたやり方はない、無常不可得の消息を捉えた上での見方ということができらるであらう。

とにかく南泉は猫を斬る道を選んだのである。それを道元は、

この斬猫即チ是レ仏行なり。

と示し、懐奘の、「それではその行為を何と名づけたらなか」という質問に対して、単的に、

喚ンで斬猫とすべし。

と仏行である斬猫は当然一刀一段の斬猫であることになる。

ところが懐奘の次の質問は従来とは全く違った視点から問題提起がされた。思想史的にも意義をもつが、それは、是レ罪相なりや。

という質問である。そもそも懐奘の宗教的課題は「罪業」の問題であったので、彼の一番関心のあるところでもあらう。それはこの問答の最初の「百丈野狐」の話の因果の問題にも伺うことができるのである。道元は一言、

罪相なり。

と答えた。

斬猫がその通りであったとすれば、その通りを否定するとは出来ない。斬猫はあきらかに斬猫というより外はないのであり、余他のことではけっしてあり得ない。また道元が斬猫は是れ仏行であるといっても、その斬猫というそのことがなくなつて仏行だけが残つたというようなことではあり得ない。

「斬猫即仏行」といつたことから斬猫と仏行とが二つであつて、それが一体化したもののように、懐奘は理解していただようであり、それに対してただ「斬猫」の一事をもつて道元は答えているのである。斬猫は斬猫きりであるから仏行であるのであり、故に「猫児が躰仏身」でもあるとするのである。

「斬猫即チ是レ仏行なり」というのも、斬猫と仏行とに両段するものであつてはならないのである。斬猫は一段で斬猫そのことであり、それが仏行に外ならないのである。

三

斬猫から仏行ははなれてありえないし、若し猫児を斬却することが両段する斬却であつたら、斬却は仏行からはなれてある斬却であり、それは文字通り「罪相」となつて、その相違は天地懸隔といわなくてはならない。

さて罪相について、懐奘は別のところで質問しているが、

それによると、

奘問ウテ云ク、犯戒と言フは、受戒以後の所犯を道フか、ただシまた未受以前の罪相をも犯戒と道フべきか。

師答ヘテ云ク、犯戒の名は受後の所犯を道フべし。未受以前所作の罪相をばただ罪相罪業と道ツて、犯戒と道フべカラず。（『随聞記』一）

とあつて、南泉の斬猫は嚴密には、受戒以後のことであるから「犯戒」であり、四波羅夷罪の不殺生戒を犯したことになる。無論この「犯戒」も、前述の如き「罪相」と同じく一刀一段の理においてとらえられるべき問題であらう。故に両者は原理的には同一に見てよいかと思うが、一刀一段の理は更に、因果の問題との関連において見るべきであらう。

先の「南泉斬猫」の話の前に、『随聞記』一には「不昧因果底」の理についての質疑応答がある。

ある時、奘、師に問ウテ云ク、如何ナルカ是レ不昧因果底の道理。師云ク、不動因果ナリ。云ク、なにとしてか脱落せん。師云ク、歴然一時見なり。

とあつて、「不動因果」即ち真に因果そのものになりきる自由性において脱落すべきことを示し、それは「歴然一時見」と一刀一段をこのように表現しているのである。そして「不落因果」に代えて「不動因果」とするところに実践的性格が伺われるのである。

『正法眼蔵』「深信因果」卷に⁽¹⁰⁾

參学のともがら、因果の道理をあきらめず、いたずらに撥無因果のあやまりあり。……不落因果はまさしくこれ撥無因果なり、これによりて悪趣に墮す。不昧因果はあきらかにこれ深信因果なり、これによりてきくもの悪趣を脱す。と因果は仏法における根本問題たる修証を可能ならしめる不可欠の制約として示し、更に常識的因果觀とは異つた因果觀を、

因はさき果は後なるにあらざれども因円満し、果円満す。因等法等、果等法等なり、因にまたれて果感ずといへども前後にあらず、前後等の道あるが故に、(『正法眼蔵』「諸悪

莫作」卷)

というところ、因と果と同時にして前後のないことが道取されている。因中果あり、果中因存すとは常識的には理解しがたいが、三世について凡夫の三世にあらずして、過現末の三世に亘る因果も時間を異にした前後の出来事ではなく、同じく前後際断の而今に摂せられるべきものである。

過去現在未来の諸仏と称するといへども凡夫の三世に準的すべからず。いわゆる過去は心頭なり、現在は拳頭なり、未来は脳後なり。(「見仏」卷)

更にそれを明確にしたものが、前掲の「百丈野狐」の話の不落・不昧の因果に対する解説である。即ち「深信因果」卷

では、因果關係の否定を撥無因果と称し、不落因果を邪計と呼び、不昧因果思想を強力に実践生活の指導的地位に置き、「空華」卷には「一華開五葉、結果自然成」の「自然の解釈」について、

自然成といふは修因感果なり。公界の因あり、公界の果あり、この公界の因果を修し、公界の因果を感じるなり。

(「空華」卷)

と示し、「聞解」では、⁽¹¹⁾

公界の因果で一点も私をいれられぬ……古人も一仏として自然仏ならざるは無しと云ふ、皆なこの公界因果を修証して自然の仏祖と成るなり。

とあって、自然成とは普遍妥当性の本質とも称すべき本来自性清浄心が実践の原因によって、自然本然の働きを發揮した有様に名づけたものと見られよう。換言すれば、証上の妙修に引転せられた因に依る本証自然の現象と見てよいであろう。

ところが直ちに、仏因仏果、即ち仏心の因を以て仏心の果を感じる因外無果、果外無因の高次的結論的な断定がなされる。故に因果の名を存するものの、非因果の因果として、因果同時歴然、「歴然一時見」たる中に、因果不可得な内面に、深妙な第一義が演釈されているのである。ここに「大修行」卷の「超脱の因果」という主張が現われて来なければならぬ。超脱の因果とは大修行其自体であるが、道元は之を細説して、

大修行を模得するに、これ大因果なり。この因果、かならず円因満果なるがゆへに、いまだかつて不落の論にあらざ、昧不昧の道あらず、不落因果もしあやまりならば不昧因果もあやまりなるべし。將錯就錯すといへども、墮野狐身あり、脱野狐身あり。不落因果たとひ迦葉仏時にあやまりなりとも、釈迦仏時はあやまりにあらざる道理もあり。

不昧因果たとひ現在釈迦仏のときは脱野狐身すとも、迦葉仏時しかあらざる道理も現成すべきなり。（「大修行」卷）

と、「不落因果」が誤りならば「不昧因果」もあやまりであるといわれ、因果の余りにも歴然なるが故に大因果といわれ、円因満果と名づけられる。「大修行私記」⁽¹²⁾では、

因果の歴然分明なるがゆえに大因果といひ円満といふ。このゆえに不落、昧不昧の論にあらざるなり。不落なしといふにはあらず、不落の函蓋相称なり。

と、この分明なる事実の上には不落、昧不昧の論理は許さるべきでないとされる。否な因果の關係に実我実法なく、空として無として、一切を透脱して真なるものが、妙因妙果として真空に妙有の在り方を迴避し得ない所に、現象の起滅を物語る原則的なものが存し、そのあり方が、『隨聞記』二では「歴然一時見」と表現しているのである。

このように「斬猫」が仏行であるためには、原因と結果を分けて見ない、即ち因果一段に見、行じなければならぬの

である。何となれば、猫は（一切存在も）無常無実体であるから、因果を分けてとらえることはできないからである。不可得空である。

故に法は有をも無をも離れている。離れているから常住とも無常ともなる。仏性もそうである。或る時は有仏性、或時は無仏性である。有の仏性無の仏性と現われるのである。斬る斬猫、不斬の斬猫、この有無を離れたところの「斬猫」、これを『從容録』九の「垂示」には、

嚴に正令を行ずるも猶是れ半提、大用全く彰る如何が施設せん。（原漢文）

と示している。嚴重綿密の仏法の正しい法令、仏則を嚴行するも猶是半提である、全提というのではないといふのである。見来り行じ来れば皆半提である。絶対の所へ到れば、言詮不及皆半提である。そこで法出でて奸生ずという事があるように、法律が出るとそれを潜り悪い事をするものが殖える。戒律があつて戒律がないようになるのがよい。戒律があつて戒律に触れもしない、悪事もなさない。持戒、犯戒も離れ、離れたことも忘れた上での働きとなるから大平無事である。ここに至れば既に戒律はこれ半提である。自然に知らず識らず戒律に契うように行かなければならない。そこを「大用全彰、如何が施設せん」と表現しており、これは前出の「大用現前、規則を存せず」と同意である。規則に縛られている中は本当

の大用ではない、本当の大用には規則は存しない。それが大用全彰である。

かくて「斬猫即仏行」というとき、戒律があつて戒律がないが如く、しかも知らず知らずに戒律の精神に契つた働きとして出てくる。これが仏行であり、一刀一段の斬猫である。

南泉の行為は、このように罪相即仏行として迷いも捨て、悟りも捨て、捨てたことにも捉われない働きとして、よく人と猫を活かす活手段ということになる。

ここにおいて、「大用全彰、如何が施設せん」という如く、斬るもよし、斬らぬもよし、仏行はさまざまな姿形をとつて現われるといえよう。

四

このように、「一刀一段」の理を通して、「斬猫」を見てきたのであるが、これはうっかりすると、「身は犯しても心は犯さず」という二元的な捉え方にも通ずる危険性が存することと気づく。故にこの問題は現実的に「一刀兩段」の面からも考えていかねばなるまい。

兩段ということについて、前に触れたが、道元は大胆に南泉を評して南泉が大眾に向つて説こうとしたところは兩段の世界であつて、一段の世界ではなかつたと云っているが、それ故にこそ、この公案が「異類中行」の話とされる理由が存

するのであろう。

即ちそれは「不落」ではなく、「不昧」のあり方が問われてこそ、「斬猫」も現実的意味をもつ問題になつてこよう。

異類中行とは端的に動物の中に行くということで、人間が動物になるということである。死後輪廻転生し、来世で動物に生れ変わることで、インド以来仏教の思想に深く浸透している思想である。従つて修行者の目的も六道輪廻からの脱出であり、持戒持律もその信仰に裏付けられたものである。例えば「大隋劫火洞然」の話、「洞山無寒暑」の話、「趙州無字」の話等、この課題に答えようとする禪の立場を明確にしたものといえよう。

そこでこの問題を、現実の社会における不殺生戒を通して禪の立場について考えてみよう。

鈴木正三（一五七九—一六五五）は、江戸時代に宗派意識にとらわれない自由な立場に立った、武士から出家して僧になつた曹洞宗の人であるが、彼の言葉として、

今時の人の云く、科人を成敗するは罪にあらず。その故は人を斬るにあらず、ただ咎を斬るなり。あるいは云く、我れは殺さず、咎が殺すなりと。これらは是れ出来口というものなり。さらに正理にあらず、もし殺さずして叶わざる者あるとき、不便千万なれども、法度のためなれば、助くること成りがたし、是非に及ばずと、慈悲心をもって殺す

となり。⁽¹³⁾

とある。これは「不殺生戒の仏法で世を治めるのはむづかし
かろう」という意味の質問に対して、彼は処刑は慈悲心をも
つてするのであって、それは、世間の人がそれを見て改心す
る、犯罪者自身も死刑を前にして後悔して悪心を断つから、
未来の悪因を断って救われることになる、と答えたといわれ
る内容と同じものといふことができよう。即ちこれは輪廻転
生説を前提としなければ出てこない考えであろう。また「慈
悲心をもって殺す」ということも如何なる意味を持つかとい
うことになるう。

同じような考え方は、『修証儀講話』の中にも見えるので
ある。

大多数の善人のために、あるいは国家・社会のために、
法律の命ずるところを涙をのんで殺し、あるいは道ある戦
さを起こして敵兵を全滅せしめても、殺害のために殺害す
るのでなく、人類・国家あるいは社会のために、いわゆる
涙をふるって馬稷を斬るの精神をもってするのであれば、
それはけっして破戒とはならないばかりでなく、尊き持戒
堅固の徳用である。しかし誤解を防ぐために、この点につ
いてさらに一言しておかねばならぬことがある。その多数
の善人あるいは国家・社会のために殺すということは、国
家および多数の善人に同情しその悪人の輩を憎んで殺すの

ではなく、悪人そのものにも同情して殺すのである。なぜ
ならば、悪人に思ひ存分悪事をなさしめれば、その罪業も
随って深くなつて、ますます悪道に墮落せねばならないか
ら、殺してその罪悪行為を停止せしめ、悪道におちる縁を
少しでも軽減させようとする大同情心より殺すのであるか
ら、立派な大菩薩行といふことができるのである。⁽¹⁴⁾

と、鈴木正三と同様に、殺人も菩薩行として正当性を得る場
合のあることを示し、また輪廻の苦を軽減せしめる行為とし
て位置づけている。

少し事情が違うが、明全（一一八四—一二二五）が師の明融
阿闍梨の病氣の中での入宋の志について述べた理由として、
長円寺本『随聞記』六に、

また最後に我があつかひ勧めんによりて決定生死を難ルベ
キ道理にもなし。ただ一旦命に随ひたるうれしさばかりか。
是レによりて出離得道のために一切無用なり。誤つて求法
の志を障へて、罪業の因縁となるべし。

とし、更に、

たとひまた渡海の間死にて本意をとげずとも、求法の志
をもて死せば、玄奘三蔵のあとをも思ふべし。一人のため
にうしなひやすき時を空しくすぐさん事、仏意にかなふべ
からず。よつて今度の入唐、一向に思ひきりをはりぬ。

とあるが、「求法の志をもて死せば」の次に、流布本の「生

々の願つきるべからず」の言葉を補って理解すべきことであるが、今生に度せざる場合の来生への願となることを述べているなど、来生に対する共通の見方が一般的に存している。

如何なる事情があるにせよ殺人は罪であるが、殺人を肯定する見解の根拠として、仏典に既に見えるところである。それはインドの無着の師弥勒（二七〇—三五〇）の『瑜伽師地論』四一に、

我れ若し彼の悪しき衆生の命を断たば、那落迦に墮つべく、其の断たざるが如くんば、無間の業成じて当に大苦を受くべし。我れ寧ろ彼れを殺して那落迦に墮つるも、終に其をして無間の苦を受けしめざらん。⁽¹⁵⁾（原漢文）

とある一節がそれである。そしてこの言葉を、「一人の生命を犠牲に供することにより、他の多くの生命を救うことができる」という意味に解するか、あるいは、「後なき一つの生命を断つことにより、後ある多くの生命を救う」という意味に解釈するかである。この解釈に従って、人の生命を断つときの仏教の側よりする都合のよい遁辞が、さまざまな形で工夫されたところの「一殺多生」の理論的根拠としてよいかどうかの問題である。

どのような悪の生命を断つても殺生に違いはないのだから、彼は必ず那落迦（地獄）に墮ちる。しかし悪人をほっておけば、その悪人は無間地獄に墮ちるような重罪を重ねることは

間違いないから、たとえ自分は地獄に墮ちても、彼の生命を断つことは、かえって彼を無間地獄に墮ちさせないようにする行いとなると説かれている点である。即ち一殺多生は慈悲行だというのが第一点で、第二点は、如何にその動機が慈悲の念によるとはいえ、殺人は殺人であるから、これを行った者はやはり地獄に墮ちるといふ点である。

第三は、もし衆生に対する慈悲の念によって罪業のものの生命を断ち、深く慚愧を感じるならば、そのものは那落迦におちることをまぬがれるのみならず、かえって、多くの功德を生ずると説かれている。更に『瑜伽師地論』四一では、

若し諸の菩薩、菩薩の淨戒律儀に安住すれば、善権方便して利他の為めの故に諸の性罪に於て、少分の現行す。是の因縁に由りて、菩薩戒に於て違犯する所無く、多くの功德生ず。謂く菩薩、劫盜賊の財を貪らんが為の故に、多くの生を殺さんと欲し、或は復大徳の声聞・独覺、菩薩を害せんと欲し、或いは復、多くの無間の業を造らんと欲するを見るが如き、是の事を見已って発心し思惟す。⁽¹⁶⁾（原漢文）

と、菩薩は善事をなし、犯戒もなく利他行に誤りがないから、財物を取ろうとして人を殺そうとする者を見ると、あやまりなくその盜賊を殺すというのである。更に最初に掲げた引用文に続いては次の文が完結的に述べられる。

是の如く菩薩意樂し、思惟し、彼の衆生に於て或は善心、

或は無記心を以て、此の事を知り己って当来のための故に、深く慚愧を生じ、憐愍の心を以て彼の命を断つ。此の因縁に由りて菩薩戒に於て違犯する所無く、多くの功德生ず⁽¹⁷⁾。

（原漢文）

即ち殺生は悪であり、悪と知りつつも、やむを得ぬ慈悲心から悪業を止める殺生戒を犯したとき、骨に徹する慚愧を生じ、憐愍の心をもって、自己の殺生を反省するとき、戒に触れることなく、地獄に落ちないのみならず、かえって功德を生ずるといっているのである。

しかし、この最後の部分は大きな問題を含む。それは「深く慚愧を生じ、憐愍の心を以て彼の命を断つ。此の因縁に由りて菩薩戒に於て違犯する所無く、多くの功德生ず」とあるのは、自ら意識し考慮すべきことであろうか。もし意識したならば、それは慚でも愧でもなく、憐でも愍でないからである。自己に引き寄せて、行為を正当化する論理を持つことは悪であり、罪の自覚と慚愧の念から目をそらさない、逃げないきびしさと、一切の正当化を放下する受容の態度においてこそ、その道が開けてくるというべきであろう。

五

『瑜伽師地論』の思想の中で、先の「殺生」肯定の論理は、平易に云えば「身を殺して魂だけは生かそう」ということで

あり、それは身心二元論を背景にしてこそ成り立つ思想ということになる。

例えば有名な趙州無字の話の原型は、

「狗子に還って仏性有りや也た無しや」（犬にも仏性があるかどうか）という質問に対して、「有」（ある）と趙州は雲水に答えた。「既に有ならば、甚麼としてか這箇の皮袋に撞入さる」（犬も立派な仏ということになるが、それにしては醜い姿をしていますね）。「他は、知って故に犯せるなり」（犬は承知してわきとしているのだ）。またあるとき別の雲水がたずねた。「狗子に還って仏性有りや也た無しや」。すると趙州はこんどは、「無」（ない）と答えた。雲水は驚いた。「一切の衆生は皆仏性有り、狗子什麼として却って無きや」（それはおかしいですね。經典〈涅槃經〉には、生きとし生けるものみな仏性がある、と説いています。どうして犬にだけないのですか）。「伊に業識性の有るがためなり」（前世の行為が悪すぎて、成仏できないのだ）とあるのが、それである。宏智正覚（一〇九一—一一五七）の『宏智頌古』は周知の如く、全部を一則としている。『従容録』十八則は当然それに従っているが、「無」と答えた後半部だけの話にしたのは五祖法演（一一一〇—一一〇四）であり、『無門関』がこれを受けて用いている⁽¹⁸⁾。

業識性というのは一闡提ということであろうか。これには

極悪人の「成仏できない」場合と、菩薩の「成仏しない」という誓願闡提があるが、「他は知って故に犯せるなり」とあるから、積極的に異類中行を行ずる立場であるから有仏性であり、消極的に業に引かれてなる動物には仏性がないということになるか。⁽¹⁹⁾これは換言すれば、無為自然にして覚なる境地と、業識流注の無明は無為自然にして不覚なる境地、との違いということができよう。

誓願闡提は業識を懼れないあり方を示しており、異類中行を行ずる者は成仏への期待を一切断ち切るほどのきびしさを、あたかも菩薩が誓願して一切衆生が救済されるまで成仏しないとする、いわば永遠に不可能を行ずるきびしさに通ずるものとして受取るべきであろうか。そしてそれは来世への甘えを否定しているのであるが、裏を返せば、来世への甘えが如何に根強く存しているかを物語るものであろう。

『無門関』三十五「倩女離魂」の評唱に、

若し者裏に向つて真底を悟り得ば、便ち知らん殻を出でて殻に入ること、旅舎に宿するが如くなるを。(原漢文)

とあるのも、「心常相滅」の理を捉えることが安心の帰結となるのか、それとも輪廻を恐れない主体の確立をいったものであろうか。⁽²⁰⁾

これらに対するアンチテーゼとして先の「趙州無字の話」を位置づけることができるかとも思うが、これは後日にゆず

ることにして、「仏性有無」の質問は、道元によれば、「鉄漢学道するか」(「仏性」巻)、つまり清浄堅固な修行者でもさらに勉強する所があるかどうかを問うたものとして、即今、此処、自己が問題になっているものとして受取るべきであろう。されば「弁道話」巻に、

あるがいわく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するに、いとすみやかなるみちあり、いわゆる心性の常住なることわりをしるなり、そのむねたらくこの身体は、すでに生あればかならず滅にうつされゆくことありとも、この心性はあえて滅することなし、よく生滅にうつされぬ心性わが身にあることをしりぬれば、これを本来の性とすることがゆゑに、身はこれかりのすがたなり、死此生彼さだまりなし、心はこれ常住なり、去来現在かわるべからず、かくのごとくしるを生死をはなれたりというなり、このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をわるとき、性海にいる、性海に朝宗するとき、諸仏如来のごとく妙徳まさにそなわる、いまはたとひしるといへども、前世の妄業になされたる身体なるがゆえに、諸仏とひとしからず、いまだこのむねをしらざるものは、ひさしく生死にめぐるべし、しかあればすなわちただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。

とする心性常住論に対して、「先尼外道」の見として否定さ

れているのは周知の事実である。

このような心性常住論は身心を区別し、心こそ常住というのであるが、その心こそ実は煩惱の根であり無明そのものである。先尼外道はインド六派哲学の一、サーンキヤ学派のプルシャ（神我）とプラクリティ（自性、第一原因）の物心二元の合一を説く見解を指すものであるうか。『涅槃經』にも先尼外道の見解について触れており、仏教の歴史はある面においては、こういった思想との対決であり、超克にその存在の眞実性を見出すべきではなからうか。

とにかくこのような見解を本質的契機として持つ者が何時の時代にも存するのは、人間的死に対する恐怖と、その恐怖から逃れようとするものがきをあらわしている。肉体の死に対する恐れは生物的存在としての人間のもつ根源的不安の一つであるが、心性常住を了知することは、身心を堵する行道を無視して、ただ主観的信念において解決しようとするのである。

しかし主観的信念は決して客観的存在とはならない。主観的なものが客観的実在となるためには、正法に従い、身心を挙げた行道を媒介としなければならぬ。しかるに心性常住論者は、

仏法には即心是仏のむねを了達しぬるがときは、くちに經典を誦せず、身に仏道を行ぜざれども、あえて仏法にか

けたるところなし、ただ仏法はもとより自己にありとし、これを得道の全円とす、このほかさらに佗人にむかいてもとむべきにあらず、いわんや坐禪弁道をわずらはしくせんや。（弁道話）

とあって、一切の行修を否定し何ものもなすことなくして、人間の永遠性を確信しようとする主観的唯心論以外の何ものでもない。また死の恐怖を主観的に逃避することによって、人生に対する眞摯な態度、嚴肅なる修道という積極的意義を喪失して、安易なる現実肯定があるだけになってしまいやすいであらう。

これは同じく、先に述べた『瑜伽師地論』の「一殺多生」の殺生論についても云えることである。即ち身心の徹悟の捨による行信の媒介なくして、殺生論を形式論理的に受けとめたとき、大きな危険と矛盾が存するのである。即ち悪人が悪業を為さんとしており、このままでは彼は無間業を重ねる。それを止めるために彼の生命を断つ。故にこれは慈悲行である。しかし慈悲行であっても殺生は殺生である。したがって墮地獄である。しかし、そのことを深く慚愧し憐愍するとき、それは戒に違犯しないのみならず、かえって多くの功德を生ずる、とする積極的肯定論に逆転してしまふのである。このように主観的唯心論による正当化は、仏法をかりて仏法を否定する安易な現実主義に与するものとなってしまうであ

ろう。仏法においては、行為や善悪は観念的に弁証されるべきものではないからである。

またこれは「人をも懈怠ならしめ、みずからも懈怠ならしむ」虚無的思想に傾斜してしまふ危険性も存しよう。白隠

(一六八五—一七六八)は『宝鑑貽照』⁽²¹⁾の中で、

汝等地獄を恐るるなかれ……無我無心これ古仏、見性悟道亦何ぞ用いん、文字葛藤尽く抛擲せん、古則公案取るに足らず、此はこれ宗門向上の説、……地獄天堂総てこれ妄なり、人を殺さず火を放たず、何の罪有りてか乱りに地獄に墮ちん。

と指摘している。断滅空見に陥つた天然無作の虚無的自然主義の思想は、消極退嬰への道を歩むことになるであろう。

慚愧隣愍や慈悲の心なければ罪の自覚もなくなり、従つて主観的には墮地獄の業も存在しないことになり、「慈悲」と「懺悔」の宗教性とおよそかけ離れたものになってしまうであろう。

かかる断常二見の見解は、それは「即心是仏」の超越的立場を直ちに現実的なものと混同してしまふか、あるいは歴史的社会的存在を否定し、善と悪を同一不二と考えることによつて観念的合理化を果し、自然見に墮してしまふかのどちらかになるろう。

かかる自然見が否定されるのは、観念的弁証や空見に陥る

ことによつて、自己を仏の座に置き正当化しようとするからである。またそこには本能的欲求に甘え、その絶対肯定に合理性を与えようとするからである。本能的欲求が悪なのではなく、反つて現実を即自的無媒介に当為におきかえて、正当化するところに罪や悪が生まれるのである。

六

従つて道元が「深信因果」巻で述べている「いわゆる不落と不昧と一等にすることならずとおもえり、これによりて因果を撥無せりと知るなり」とあるのに対し、「大修行」巻で「不落の論あらず、昧不昧の道あらず、不落因果もしあやまりならば不昧因果もあやまりなるべし」とあるのは、不落不昧を同一と考えるのではなく、同一視していることが分かる。同じように先にあげた『随聞記』二の「南泉斬猫」の仏行と罪相も同一と考えるべきでなく、それはやはり同一視すべき問題である。そしてそれは、

また云ク、この斬猫即チ是レ仏行なり。喚ンで何とか道フべき。喚ンで斬猫とすべし。また云ク、是れ罪相なりや。

云ク、罪相なり。何としてか脱落せん。云ク、別。並ビ具ス。云ク、別解脱戒とハ是ノごとキヲ道ふか。云ク、然なり。また云ク、但シ是ノごとキ料簡、直饒好事なりとも無カランにはしカジ。(『随聞記』二)

とある斬猫と仏行の關係でもある。「諸悪莫作」巻に、
 いまいうところの諸悪は、善性、悪性、無記性のなかに悪
 性あり。その性これ無生なり。善性・無記性等もまた無生
 なり、無漏なり、実相なりというとも、この三性の箇裏に
 許多般の法あり、諸悪は、此界の悪と他界の悪と同不同あ
 り、先時と後時と同不同あり、天上の悪と人間の悪と同不
 同なり。

とあって、善も悪も無生、実相であるというのである。従つ
 てこの表現に学べば、斬猫における仏行と罪相も無生、実相
 ということになる。またあとの文の「これ莫作なり、無性
 なり、無常なり、不昧なり、不落なり、脱落なるがゆえに」
 （「諸悪莫作」巻）とある言葉と考え合わせる時、「諸悪は莫作」
 であるから、莫作と無生、実相とは同一の意味を持つと思わ
 れる。従つて莫作とは無生の意味である。無生は無常の意、
 無常は諸法の実相であるから、この無常といい、諸法実相と
 いう上からは、実相ならぬ一物もなく、諸悪も衆善も、また
 仏行も罪相も無生であり、実相である。故に仏行と罪相が同
 一視されるのである。これが一刀一段に他ならないのである。

次に斬猫における罪相を脱落することについての懐契の質
 問に対して、道元は罪を犯さないとする止悪的な立場にたつ
 限り、別々に努力することにあると答えている。それなら
 「別解脱戒のことになりますか」と懐契が問うと、道元は

「その通りである」と答えた。別解脱戒は波羅提木叉の訳で、
 防非止悪の意である。受戒の作法に従つて戒律を受持し、身
 口意から起る悪業を別々に解脱するという戒を意味するもの
 であるが、道元の戒は「一戒を受持する時、諸戒受持ならず
 といふ事なし」（『梵網経略抄』）という立場でとらえるべきで
 ある。

されば道元は別解脱戒によって解脱するということについ
 て、「但シ」とただし書きを加えて、このような考えは一応
 もっともな考えとして認められないわけではないが、斬猫が
 すなわち仏行であることを理解するには極めて遠い考え方で
 あり、この点を理解するためにはこうした受けとり方をしな
 い方が良く、と云つたのである。

善悪は時なり、時は善悪にあらず。善悪は法なり。法は善
 悪にあらず。法等悪等なり。法等善等なり。（「諸悪莫作」
 巻）

とある文は道元の善悪観を端的に示している。固定不変の善
 悪はどこにもなく、また価値判断も固定不動ではない。

一日雑話の次に云ク、人の心元より善悪なし。善悪ハ縁に
 随つておこる。仮令、人発心して山林に入る時は、林家は
 よし、人間はわるしと覚ユ。また退心して山林を出る時は、
 山林はわるしと覚ユ。是れ即ち決定して心に定相なくして、
 縁にひかれてともかくもなるなり。故に善縁にあへばよく

なり、悪縁に近づけばわるくなるなり。我が心本よりわろしと思ふことなかれ。ただ善縁に随ふべきなり。〔『隨聞記』

六)

とあるのは、時代と社会環境によって変移するということで、個別的相対的なものである。しかし一方戒律は相対性のみならず、普遍妥当性が考えられなければならない。何となれば善であるものと悪であるものとを固定化して考えなくては、そこに普遍妥当性は考えられないからである。極重戒の四波羅夷は普遍的性格を持つが、それは例えば如何なる意味においても、不殺生戒は、殺人を肯定するような思想はもたない。実践的には相対界で絶対を行わずることの問題である。

しかし思想の問題として、かくの如く固定的に捉える普遍的善悪は形式的律法的であって、戒律に合うものが善、反するものが悪となるのである。道元はこのような形式的固定的善悪を否定して、無常不可得、善悪平等無自性であるとし、善悪を同一視している⁽²²⁾のである。それは空無我の実践的体験においてとらえられる消息である。

かくして実相としての善悪は、無生、不可得にして我を礙ゆる善悪ではなく、悪もさまざまならず、善もたのむに当らなくなる。従って道元が「善悪を思わず、是非に管することなかれ」〔『普勸坐禪儀』〕という場合、善悪を知らず、あるいは意識せずではなくて、「あきらめんとき此の恩量をして

失せしむるにあらざ」〔『法性』卷〕で、脱落からの不染汚の思量の働きとして、莫作の思量の働きとして、即ち不思議の悪、不思議の善として、無執着にして善を行じ、悪を制するのである。

「大用全彰如何が施設せん」といい、あるいは「大用現前規則を存せず」と、規則があっても無きが如く、而かも知らず識らずに規則にかなって行く働きが展開するのである。斬猫といい、あるいは殺・不殺も、「真に偉大な働きが実現するとき、きまつたやり方はない」という如く、「異類中行」はさまざまな姿・形をとって現われるのである。何となれば、諸法は因縁所生、無自性空だからである。⁽²³⁾ (未完)

註

- (1) 井上秀天『新釈無門関講話』、猫の所有権を争ったという独自の見解が示されている。
- (2) 山田無文『むもん関講話』一一六頁。
- (3) 平田高士『無門関』六四頁。
- (4) 秋野孝道『従容録講話』一五二頁。
- (5) 「曹山録」大正四七。『第三禅宗史研究』参照。
- (6) 安谷白雲『無門関』一一七頁。
- (7) 『正法眼藏隨聞記』の引用は、「長円寺本」によった。以下同じ。
- (8) 南泉が後にまた趙州に対して、もう一度問題にした意識をどう理解するか問題である。課題としておきたい。

- (9) 竹内道雄『永平二祖懷奘禪師伝』一一八頁。
- (10) 『正法眼蔵』の引用は「岩波文庫本」によった。以下同じ。
- (11) 面山瑞方『正法眼蔵聞解』「空華」巻
- (12) 雜華藏海『正法眼蔵私記』「大修行」巻
- (13) 『鈴木正三道人全集』三二五頁。
- (14) 原田祖岳『修証儀講話』一〇八一—一〇九頁。
- (15) 大正三〇・五一七b
- (16) 大正三〇・五一七b
- (17) 大正三〇・五一七b
- (18) 拙稿「中世禪宗と公案」『仏教学部研究紀要』第四〇号
- (19) 平野宗浄「狗子無仏性の話をめぐって」『禅学研究』六二号参照。
- (20) 無門慧開は「倩女離魂」(『無門関』三五則)「頌」に「雲月は同、溪山各異、万福万福、是一是二」とあって「評唱」の表現と少し違う。輪廻を懼れない面を示していると見てよからう。
- (21) 白隠慧鶴「宝鑑貽照」『白隠全集』一。
- (22) 拙稿「道元禅における倫理的 성격」『日本仏教学会年報』第四十八号参照。
- (23) 同時に「非因縁生法をあきらむべき」(「自証三昧」)であるが、これが一刀一段の理の世界と相即するものということができるのである。